

¿Teología Política o Filosofía Política?: La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss

EDUARDO HERNANDO NIETO

El impacto de la obra de Carl Schmitt en el ámbito de la teoría política en los últimos años solamente puede ser comparado con la gran difusión de las ideas de Leo Strauss ¹, el filósofo político emigrado a los Estados Unidos y que recibió inclusive el apoyo de Schmitt en sus inicios académicos ². El interés por estas dos grandes mentes que tienen tanto en común se ha visto materializado en la publicación de distintos textos en los que se muestran sus proximidades como también algunas diferencias ³. En ambos casos, es evidente que se trata de autores inquietos por la dimensión metafísica y que pretenden recuperar *la seriedad de la vida* ⁴ sea ésta de índole teológico (Schmitt) o sea de naturaleza filosófica (Strauss); y por ello

¹ En los Estados Unidos Leo Strauss siempre fue una figura extremadamente influyente y polémica, y más bien ahora empieza a popularizarse fuera de los Estados Unidos. Paralelamente Carl Schmitt fue muy popular fuera de los Estados Unidos, mientras que recién hoy comienza a ser tomado en serio por el medio académico de Norteamérica.

² H. Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss, The Hidden Dialogue*, Chicago University Press, Chicago, 1995, p. 9.

³ Sin duda, el mayor aporte en este campo lo ha dado el filósofo político alemán Heinrich Meier, en el ya citado *Carl Schmitt and Leo Strauss, the hidden dialogue*, y también en: H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt, four chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1998; asimismo, aunque desde una posición especialmente crítica de Schmitt, J. P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism, against Politics as Technology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997. Además, en artículos como: S. Shell, «Meier on Strauss and Schmitt»: *The Review of Politics*, 1 (Invierno 1991), Vol. 53; P. Gottfried, «Schmitt and Strauss»: *Telos*, 96 (Verano, 1993); R. Howse, «From Legitimacy to Dictatorship – And Back again, Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism», en David Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Duke University Press, Durham, 1998; J. P. McCormick, «Fear Technology and the State: Carl Schmitt, Leo Strauss and the Revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany»: *Political Theory* 22: 4 (Noviembre 1994).

⁴ Tomo esta idea de Heinrich Meier, quien a mi parecer define adecuadamente el sentido de la obra schmittiana y straussiana. Así, Strauss llegaría a sostener que un mundo sin política sería un mundo de entretenimiento y diversión, y que carecería de seriedad, mientras que para Schmitt en tal mundo no existiría espacio para una decisión moral necesaria. Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss, The Hidden Dialogue*, pp. 45-46.

es que los dos académicos pueden expresar gruesos y coherentes ataques contra el liberalismo contemporáneo enemigo acérrimo de la seriedad y abanderao de la banalidad.

Precisamente esta inquietud por tal dimensión metapolítica es el punto convergente por el que la comunión entre ambos puede ser sostenida, permitiéndonos también sustentar la idea de que, a pesar de que a primera vista la teología (fe) es incompatible con la filosofía (razón) dentro de un análisis profundo, podemos llegar a comprender la posibilidad de una convivencia plena y no contradictoria en un plano empírico o político dependiendo, claro está, de un contexto propicio.

En este sentido, este ensayo intentará presentar en primer lugar las tesis que sostiene la teología política schmittiana⁵ para pasar después a mostrar los argumentos de la filosofía política straussiana. Una vez efectuado esto, indicaremos las aparentes discrepancias entre los dos pensadores a fin de reforzar luego los puntos comunes que, como apuntábamos, descansan en su visión metapolítica. Finalmente llegaremos a la conclusión de que Carl Schmitt y Leo Strauss no sólo son —junto con Eric Voegelin⁶— académicos que expresan tesis afines sino que a su vez esgrimen los mejores argumentos contra la política moderna y el liberalismo moderno, es decir, contra los representantes de la anomia generalizada y la secularización⁷.

La teología política del profesor Schmitt

La tradición teológica política no se inicia en realidad con Schmitt; de hecho, se tendría que decir que ésta aparece con la revelación y más específicamente con la fe en la revelación⁸, empezando su historia oficial con la presencia de Dios y de Satán tal y como lo menciona el Génesis: «Dijo entonces el señor Dios a la serpiente: Por cuanto tú hiciste esto, maldita tú eres o seas entre todos los animales y bestias de la tierra; andarás arrastrando sobre tu pecho, y tierra comerás todos los días de tu vida. Yo pon-

⁵ Aquí siguiendo nuevamente a Heinrich Meier, quien eficazmente define a Schmitt como teólogo político.

⁶ Autor de una obra monumental en la que destacan E. Voegelin, *Order and History*, 5 Vols. editados en Baton Rouge por la Louisiana State University; E. Voegelin, *The New Science of Politics*, Chicago University Press, Chicago, 1952; E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism*, Regnery, Chicago, 1968, entre otros.

⁷ Ver al respecto F. Fuezalida Vollmar, «Metapolítica: entre el Nomos y el Anomos», introducción al libro de E. Hernando Nieto, *Pensando Peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2000, pp. 17-27.

⁸ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, p. 66.

dré enemistades entre ti y la mujer; y entre tu raza y la descendencia suya: ella quebrantará tu cabeza, y andarás acechando su calcañar»⁹.

En este pasaje bíblico tenemos ya dos referencias interesantes: en primer lugar se establece la dicotomía esencial de la teología y que se sintetiza en la presencia antagónica entre Dios y el Demonio, el bien y el mal, o entre el Cristo y el Anticristo o el amigo y el enemigo¹⁰, y en segundo lugar se advierte la primera señal de la teología política cuando se indica que la lucha ente el bien y el mal podría llegar a su fin en algún momento¹¹; en todo caso, y volviendo al párrafo, la mujer a la que se refiere el versículo podría ser a su vez María o la misma Iglesia Católica, y su descendencia Jesucristo o los fieles de la Iglesia Católica, quienes derrotarían al Anticristo.

Así pues, «porque existe la revelación de Dios existirá entonces la enemistad hacia Dios» y «allí donde la revelación no despierte la fe entonces despertará la rebelión»; con estas citas de Heinrich Meier¹² podemos comprender no solamente lo que representa la teología política sino también sus efectos inmediatos. Se tratará en el fondo de representar la lucha entre Dios y Satanás quienes llevarán adelante una batalla decisionista que, pensamos, terminará en algún momento con la victoria de Dios (el amigo) y la derrota de Satán (el enemigo)¹³.

Pero es en otra cita bíblica, en la segunda epístola de San Pablo a los Tesalonicenses¹⁴, donde se muestra ahora sí nítidamente la naturaleza de la teología política¹⁵ al destacarse la presencia del *Katéchon*¹⁶ (o sello) del que habla y que impediría la manifestación plena del inicuo o Anticristo. Es decir

⁹ Génesis 3: 14-15.

¹⁰ Precisamente las raíces de su famosa definición de lo político, es decir la distinción entre amigo y enemigo emana de su pensamiento teológico. Ver: C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1932 [edición en español: C. Schmitt, *El Concepto de lo Político*, Alianza, Madrid, 1991].

¹¹ G. Balakrishnan, *The Enemy, an Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London, 2000, p. 57. Debemos tener presente que Schmitt apunta a la moderación y control del horizonte escatológico y es precisamente esta posición la que lo aproximará muchísimo a la filosofía política de Leo Strauss, como veremos más adelante.

¹² Meier, *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴ *Segunda Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses*, 2: 6-8: «Ya sabéis vosotros la causa que ahora le detiene, hasta que sea manifestado o venga en su tiempo señalado. El hecho es que ya va obrando o formándose el misterio de la iniquidad; entretanto el que está firme ahora, manténgase, hasta que sea quitado el impedimento. Y entonces se dejará ver aquel perverso, a quien el Señor Jesús matará con el resuello o el solo aliento de su boca, y destruirá con el resplandor de su presencia.»

¹⁵ Hacemos una distinción precisa entre teología y teología política, la primera sólo tiene que ver con el bien y el mal mientras que la segunda se centra en la lucha entre ambos (en un espacio) y que en algún momento culminará mas no sabemos cuándo ocurrirá esto.

¹⁶ Palabra griega que significa (el) «que retarda» o «retrasa».

que en el mundo el mal (anomia) tiene un freno que lo detiene y que en principio pudo haber estado encarnado por el Emperador Bizantino ¹⁷, por la Iglesia en alguna medida y finalmente por el Estado y por la política, pero que la desaparición o debilitamiento del *Katéchon* significaría también la decantación del Anticristo hasta la segunda llegada del Salvador.

La representación del hombre de la iniquidad (Anticristo) es por lo demás sugerente, pues se muestra no sólo como alguien que no cree en Dios (metafísica) sino que tampoco cree en el mismo hombre ¹⁸ y por eso lo condena a la esclavitud perpetua. Cristo, según el relato de otro reconocido teólogo político ¹⁹ como Dostoievski (La leyenda del Gran Inquisidor en *Los Hermanos Karamazov*), representa como contraparte la libertad, y seguir su camino significa sufrimiento pero también liberación, a diferencia del sendero propuesto por el Gran Inquisidor que es la vía fácil, la de la felicidad sin libertad ²⁰. La teología política desde un inicio estará así emparentada directamente con la filosofía en tanto que las dos trabajarán para lograr el mismo objetivo, es decir, la constitución de hombres libres ²¹.

El principio de la teología política entonces se manifiesta en la presencia del orden y del desorden que coexisten en una forma de relación de opuestos o contrarios pero que sin embargo no genera caos (*complexio oppositorum*) ²². El mal por su parte es visto en términos de peligro antes que

¹⁷ A. Dugin, *The Paradigm of the End; Metaphysics of Annunciation*, INET, 1997. Citado por Fuenzalida Vollmar, «Metapolítica: entre el Nomos y el Anomos», en Hernando Nieto, *Pensando Peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, p. 24.

¹⁸ Nótese que dentro de esta descripción se pueden ubicar quienes teniendo una percepción extremadamente pesimista de la naturaleza humana consideran que la libertad es una carga y que la virtud es también imposible de alcanzar. Esta forma de pensamiento abre el camino a la filosofía política moderna y se puede encontrar en autores como Maquiavelo y Hobbes, como lo señala claramente Leo Strauss en *What is Political Philosophy? and Other Studies*, Chicago University Press, Chicago, 1988, [Traducción incompleta: *¿Qué es Filosofía Política?* Guadarrama, Madrid, 1970] y también en: L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, Chicago, 1953.

¹⁹ Aunque Schmitt no lo viera de esta manera; ver John P. McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism, against Politics as Technology*, p. 94.

²⁰ N. Berdiaev, *El espíritu de Dostoievski*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1978, p. 157. También para una magnífica lectura de la obra de Dostoievski y el problema teológico ver E. Sandoz, *Political Apocalypse, a Study of Dostoevsky's Grand Inquisitor*, ISI Books, Wilmington, 2000.

²¹ Buena parte de nuestra argumentación sobre la relación directa entre Schmitt y Strauss descansa precisamente en la búsqueda de la libertad que emprenden ambos autores y que hace afín la visión schmittiana de la teología política con la propuesta de filosofía política de Leo Strauss; estos argumentos serán expuestos en la tercera parte de este texto.

²² Schmitt entiende que esta «extraña» relación de opuestos puede ser vista dentro de la historia de la Iglesia Católica que reflejaría el modo de actuar de la teología política. Por ejemplo, se puede comprobar cómo la Iglesia Católica ha acogido en su seno figuras contrarias como el diplomático y pensador reaccionario español Donoso Cortés y el activista sindical irlandés Padraic Pearse o cómo la Iglesia logró incorporar también cultos paganos. Ver: C. Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Jakob Hegner, Hellerau,

como brutalidad o salvajismo, que sería la lectura pesimista extrema del protestantismo o de algunos pensadores conservadores²³. En realidad Schmitt se aleja de las posiciones que toman a la ligera el problema del mal como también de aquéllos que lo toman de un modo radical (es decir, demasiado en serio)²⁴. Evidentemente en caso de que Schmitt y su teología política admitiesen la condición pecadora de todos los hombres en el sentido de decir que todos son malos, entonces caería en algunos absurdos, como el hecho de que nadie tendría capacidad de gobernar (a menos que siguiese la línea hobbesiana en donde quien gobierna es un ser artificial); o si, en caso contrario, admitiese que todos fuesen buenos, entonces todos deberían de gobernar al estilo de la voluntad general rosseauiana²⁵. Así pues, la teología política no puede asumir como total la depravación humana y advierte más bien sobre la naturaleza herida y débil de la humanidad²⁶, permitiendo también el establecimiento de una graduación y de adaptaciones²⁷; lo cual nuevamente la ubicaría en cercanía con la perspectiva filosófica y sus diversas visiones de la vida buena, en concordancia con el grado de educación de la razón y el contexto en el que se ubica.

Uno de los textos claves para conocer la visión teológica política del profesor Schmitt es sin duda *Teología Política*²⁸. Curiosamente, sin embargo, este libro parte más bien de una afirmación que podría en principio ser

1923. En este trabajo empleamos la edición en inglés: C. Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1996. Trad. G. L. Ulmen. p. 7.

²³ Básicamente Joseph de Maistre y Juan Donoso Cortés, quienes sin embargo pueden ser ubicados dentro de una tradición muy próxima a la schmittiana. Ver Hernando Nieto, *Pensando Peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, pp. 75-123. Para una lectura schmittiana del diplomático español del siglo XIX, ver, C. Schmitt, «Donoso Cortés in Berlin, 1849» (1927) y «Der unbekannte Donoso Cortés» (1929) en: *Positionen und Begriffe*, Duncker & Humblot, Berlin, 1940; y también C. Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation: Vier Aufsätze*, Greven, Köln, 1950. Traducción al español, C. Schmitt, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, Rialp, Madrid, 1963.

²⁴ Howse, «From Legitimacy to Dictatorship – And Back again, Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism», p. 64.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Al respecto dice Schmitt: «Porque el dogma tridentino del pecado original no es simple ni radical. A diferencia de la concepción luterana, no habla de abyección, sino solamente de desfiguración, enturbamiento y vulneración, mas admitiendo enteramente la posibilidad de lo naturalmente bueno». Schmitt, *Interpretación Europea de Donoso Cortés*, p. 79. También en C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1988, p. 57. Resulta importante aquí ver como la teología política marca sus distancias del cristianismo luterano que se ubicará más bien en proximidades del positivismo y la filosofía kantiana.

²⁷ Schmitt, *Roman Catholicism and Political Form*, p. 8.

²⁸ C. Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922, edición revisada: Duncker & Humblot, Berlin, 1934. Para este ensayo empleamos la traducción al inglés: Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Existe también edición en español, C. Schmitt, *Teología Política*, Struhart, Buenos Aires, 1985.

algo ajena a la tradición de la teología política y muy próxima a un plano contingente y secular: «Soberano es aquél que decide sobre la excepción»²⁹. El problema de la definición de la soberanía nos conduce decididamente al tema del poder y se entiende que, por alguna razón en particular, Schmitt lo toma como algo esencial para el desarrollo de la teología política. Esto empieza a percibirse después de proseguir con la sentencia:

Solamente esta definición puede hacer justicia a un concepto límite. Contrariamente a la terminología imprecisa que se encuentra en la literatura popular, un concepto límite no es un concepto vago, sino uno perteneciente a la esfera más extrema. Esta definición de soberanía debe entonces estar asociada con un caso límite y no con la rutina³⁰.

La propuesta de Schmitt, que viene a ser conocida como una forma de decisionismo político³¹, en principio se contextualiza dentro de una crítica al modelo racional-legal elaborado por Hans Kelsen y su propuesta de hacer del derecho una ciencia jurídica en todo el sentido de la palabra³². Al mismo tiempo, junto con *El Concepto de lo Político*, se convierte en uno de sus trabajos más crípticos y enfáticos en relación a la posición contra el liberalismo³³ que precisamente escamotea cualquier forma de decisión³⁴. Pero

²⁹ Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, p. 5.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ G. Schwab, *The Challenge of the Exception, an Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*, Greenwood Press, Westport, Connecticut, 1989, p. 44. Por cierto, que este texto fue pionero en la introducción del pensamiento schmittiano en el contexto académico norteamericano.

³² La naturaleza de la disputa parte del hecho de que para Schmitt no puede haber la idea de reglas impersonales o de una «Norma Fundante» que aparece de la nada y también de que la organización política de la democracia liberal en Weimar carece de legitimidad real para poder constituirse como «voluntad del pueblo»; en contraposición Kelsen consideraba que las reglas debían de estar libres de cualquier contaminación valorativa constituyendo solamente un sistema normativo neutral que organice una sociedad democrática.

Para una discusión sobre las tesis de Schmitt y Kelsen ver: P. C. Caldwell, *Popular Sovereignty and the Crisis of German Constitutional Law, The Theory & Practice of Weimar Constitutionalism*, Duke University Press, Durham, 1997, pp. 85-119. También, D. Dyzenhaus, *Legality and Legitimacy, Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford University Press, Oxford, 1997, capítulos 2 y 3; y W. E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception, The Frankfurt School and the Rule of Law*, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1997.

³³ Howse, «From Legitimacy to Dictatorship – And Back again, Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism», p. 60.

³⁴ Quizá la más clara muestra de la indiferencia liberal por la decisión la encontremos en el recordado pasaje del diplomático y político español del siglo XIX Don Juan Donoso Cortés, Marqués de Valdegamas, en el que describe crudamente la naturaleza del pensamiento liberal y que seguramente fue extremadamente inspirador para Schmitt:

«De todas estas escuelas ésta es la más estéril; porque es la menos docta y la más egoísta. Como se ve nada sabe de la naturaleza del mal ni del bien: apenas tiene noticias de Dios, y no tiene ninguna del hombre. Impotente para el bien, porque carece de toda afirmación dogmática, y para el mal porque le causa horror toda negación intrépida y absoluta, está

lo más interesante de todo lo constituye el modo como evalúa la excepcionalidad y su misterio; así la excepción no solamente es análoga al milagro en el orden teológico³⁵, sino que muestra nítidamente la presencia de la incertidumbre y del peligro que pone en riesgo la supervivencia del Estado y la propia creación³⁶.

Sin embargo, debemos tener claro que la excepción schmittiana en términos políticos no es anarquista ni tampoco nihilista, busca proteger el Estado y la estabilidad del orden social y por lo tanto no puede pensarse que la excepción sea igual al caos o la anarquía; y, si la excepción carece de reglas, el modo adecuado como se enfrenta la excepción debe fundarse en el empleo de la prudencia³⁷. Schmitt considera además que la excepción es más importante que la regla en la medida que la determina y que precisamente ella se muestra claramente frente a la rutina de lo general o cotidiano³⁸. Esto no significa tampoco que considere que la excepción se manifieste de manera continua, pues de ser así la excepcionalidad se convertiría en lo normal³⁹.

El modo como se combate la excepción recae pues en la soberanía —y el soberano—, ya que en el fondo ésta existe porque el mundo es peligroso e inseguro —desde la caída— como la revelación da cuenta de ello, y además nosotros lo podemos constatar también de manera empírica en el mundo político. Por ello, la soberanía representa la imagen del *Katéchon* que establece de manera artificial un orden relativamente seguro⁴⁰ (léase el Es-

condenada sin saberlo, a ir a dar con el bajel que lleva su fortuna al puerto católico o a los escollos del socialismo. Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece, el periodo de su dominación es aquel transitorio y fugitivo en el que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús, y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. J. Donoso Cortés, «Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo», en *Obras Completas*, Vol IV, Imprenta de Tejado Editor, Madrid, 1854, pp. 154-155.

³⁵ Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, p. 36. Nótese también como Schmitt considera que los conceptos políticos modernos son a su vez conceptos teológicos secularizados habiendo tomado esta referencia de Juan Donoso Cortés que a su vez la tomó de Proudhon; ver Hernando Nieto, *Pensando Peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, p. 111. En realidad en la obra schmittiana la política converge con la moral y con la política (Meier, *The Lesson of Carl Schmitt, four chapters on the distinction between Political Theology and Political Philosophy*, p. 122).

³⁶ Schmitt, *Ibid.*, p. 6.

³⁷ P. Hirst, «Carl Schmitt's Decisionism», en Ch. Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Verso, London, 1999, p. 12.

³⁸ Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, p. 15.

³⁹ *Ibidem*. Evidentemente si esto no fuera así entonces tendríamos que Schmitt estaría apoyando la guerra y el conflicto permanente. Al mismo tiempo esta tesis sería contraria al pensamiento teológico político que no tiene la lectura extremo pesimista de algunas otras perspectivas como el luteranismo ya mencionado.

⁴⁰ Aquí se observa la deuda que tiene Schmitt con pensadores decisionistas como el ya citado Donoso Cortés, pero también con autores como Bodin y Hobbes: «Punto de partida de la construcción del Estado en Hobbes es el miedo del estado de naturaleza: su meta y objetivo, la seguridad del estado civil político». C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre*

tado) en la medida que el mal no desaparece sino que sólo se modera o contiene⁴¹. Así, mientras no se descubra el sello, seguirá existiendo la política; aunque, como ya hemos indicado, la política (y la soberanía) podría desaparecer una vez que el problema del mal fuese superado. Pero, como esto en parte puede ser también incierto, lo mejor es afirmar lo político a través de la decisión. En todo caso, lo que sí vale la pena subrayar es que esta decisión no aparece del vacío sino como un acto dentro de un orden concreto que se encuentra más bien alterado⁴². El soberano schmittiano no es exactamente análogo al Dios que crea el mundo *ex nihilo* sino simplemente el hombre que, siguiendo la voluntad de Dios, actúa —generando mandatos imperativos— en un orden que, aunque conmocionado, existe, y se trata de evitar su disolución.

Finalmente, la tradición de la teología política de Schmitt y la decisión del soberano nos ubicará dentro de una mirada muy crítica respecto al pensamiento liberal, que se caracterizará por derivar siempre la política a un plano discursivo o deliberativo sin llegar a alcanzar una decisión final⁴³. Esta deliberación que era típica del liberalismo y su famosa «clase discutiadora»⁴⁴ —como la llamaba Donoso— se había originado por la indiferencia del liberalismo hacia el bien, el mal y la voluntad de Dios, que eran neutralizados por el gobierno de las leyes. El liberalismo discutía entonces, o pretendía negociar, cualquier asunto político y disolvía también cualquier verdad de un orden metafísico⁴⁵. Digamos pues que, si bien se seguía hablando de la política o de Dios o inclusive del Rey, todos en realidad quedaban despojados de poder y de significado.

La historia de la indiferencia hacia Dios y de la relativización del bien y del mal había empezado con la revuelta de Adán y Eva. También aquí la

des Thomas Hobbes: *Sinn und Fehlschlag eines politischen Symboles*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1938. En español: Schmitt, *El Leviathan en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Struhart, Buenos Aires, 1990, p. 29. También en C. Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Leipzig, 1921; en español, Schmitt, *La Dictadura*, Alianza, Madrid, 1985.

⁴¹ «La auténtica cristiandad fue antiutópica porque no prometía la justicia en este mundo. El salvador cristiano no fue un dador de leyes sino simplemente aquél que deroga las antiguas». Balakrishnan, *The Enemy, an intellectual portrait of Carl Schmitt*, p. 223. Con esto también Schmitt queda libre de toda la serie de acusaciones de las que es objeto y donde se le tilda de ser un propagandista de ideas totalitarias o fascistas, como lo quieren pintar algunos académicos liberales y socialistas; uno de los más conocidos es sin duda el profesor de la Universidad de New York (NYU) Stephen Holmes; ver, S. Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993, pp. 37-60.

⁴² C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denken*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1934. Edición en español: C. Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1996.

⁴³ Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, p. 59.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 63.

misma discusión de Eva con la serpiente y la invitación de ella para que juntos con Adán coman del árbol del conocimiento del bien y del mal ⁴⁶ evidencian los oscuros orígenes del pecado y su relación con el diálogo (Eva y la serpiente - Eva y Adán) y también con el liberalismo que aquí significa desobediencia a la autoridad (Dios que ordena no comer de ese árbol) y por lo tanto duda y pérdida de fe (desconfianza) hacia Dios ⁴⁷. La pérdida de la fe del hombre hacia Dios abre la indiferencia hacia la metafísica y la pérdida de la seriedad de la vida, que se convierte entonces en pensamiento individualista, esto es, en ideología liberal.

La filosofía política del profesor Strauss

Si Carl Schmitt aparecía como un defensor de la seriedad de la vida, Leo Strauss también tenía que ser colocado dentro de esa misma perspectiva. Su escepticismo frente a la cultura post-ilustrada y la tecnología moderna, así como también su rechazo al modo como la modernidad dejó fuera cualquier forma religiosa pretendiendo tener un control total sobre el fenómeno político ⁴⁸, lo han convertido desde ya hace varios años en uno de los más importantes críticos de la modernidad y del liberalismo contemporáneo ⁴⁹.

Lamentablemente, no son mucho los textos de Strauss traducidos al español y tampoco ha merecido la atención de muchos teóricos políticos en América o España ⁵⁰, sin embargo, vale la pena exponer las tesis centrales

⁴⁶ Génesis 3: 1-24.

⁴⁷ E. Hernando, «Libertades Republicanas para el nuevo nomos peruano: ¿necesitamos realmente más derechos?» en *Perú: ¿En qué país queremos vivir?* Tomo II, IPAE, Lima, 2001, p. 356.

⁴⁸ R. B. Pipin, *Idealism as Modernism, Hegelian Variants*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 209-210. Esta idea de pretender controlar la realidad política se inicia con Maquiavelo. Ver L. Strauss «The Three Waves of Modernity», en H. Giddin (ed), *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 84.

⁴⁹ Tal ha sido el impacto de la obra de Strauss en Estados Unidos, que no han faltado quienes lo han acusado de ser también un ideólogo del partido Republicano y de propagar una moral nietzschéniana. Para una visión tan distorsionada de Leo Strauss ver S. Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, St. Martin's Press, London, 1988, en especial el capítulo 1. También, aunque algo menos radical que el texto de Drury, el ya citado: Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, pp. 61-87.

⁵⁰ Los textos de Strauss en español son: *¿Qué es Filosofía Política?*, Guadarrama, Madrid, 1970; *Meditación sobre Maquiavelo*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964; *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 1993; *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1996 (editado e introducido por Antonio Lastra).

Existen también referencias a la obra straussiana en: L. Ferry, *Filosofía Política I. El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*, FCE, México, 1991; F. Vallespín, «La vuelta a la tradición clásica», en F. Vallespín (ed.), *Historia de la Teoría Política*, Vol. 5, Alianza, Madrid, 1993; P. Badillo O'Farrell, *Fundamentos de Filosofía Política*, Tecnos,

del pensador judío preocupado a lo largo de toda su vida con el problema de la relación entre Jerusalén y Atenas⁵¹ (teología y filosofía), y por ende a la búsqueda de la respuesta a la pregunta de si sería posible la síntesis entre la revelación y la razón o más bien se tratarían de dos dimensiones separadas⁵².

La obra del profesor Strauss no solamente se refiere al asunto de la fe y la filosofía o sus visiones críticas con respecto al mundo moderno, sino también es esencial subrayar su proximidad al mundo clásico y el modo como él intenta proseguir una tarea iniciada ya por Sócrates⁵³, Platón y Aristóteles que se resume en la idea de la búsqueda de la verdad: «la filosofía es esencialmente no posesión de la verdad, pero sí búsqueda de la verdad. El rasgo distintivo del filósofo es «que sabe que nada sabe», y que este examen de nuestra ignorancia concerniente a las más importantes cosas lo induce a buscar con todas sus fuerzas el conocimiento»⁵⁴, pero así como la filosofía nace de la inquietud del hombre por alcanzar un conocimiento del todo dentro de una ciudad, inmediatamente ésta se transformará en filosofía política⁵⁵.

En este sentido la filosofía política es, como lo dice Strauss, una rama de la filosofía que está muy cerca de la vida política y que procura suplir la

Madrid, 1998, capítulo 7; J. Roiz, «Leo Strauss (1899 –1973): ¿Un Pensador Perverso?»: *Revista de Estudios Políticos*, 110 (Octubre-Diciembre 2000), pp. 27-58. También en J. Campos Daroca, «Leo Strauss, lector de Alfarabi, lector de Platón» *Metapolítica* 13, Vol. 4 (Enero-Marzo 2000). Finalmente el epílogo al pensamiento de Strauss en L. Strauss, *Historia de la Filosofía Política*, FCE, México, 1996, por N. Tarcov y T. Pangle.

⁵¹ L. Strauss, «Jerusalem and Athens some preliminary reflections», en T. Pangle (introd), *Leo Strauss Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1983. En español, «Jerusalén y Atenas, algunas reflexiones preliminares», en Strauss, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*. También en L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», en P. Emberley y B. Cooper (ed.), *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964, Faith and Political Philosophy*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1993.

⁵² Aquí trataremos de pensar que se trata de una relación análoga a la de la regla y la excepción, y a la imagen de la *complexio oppositorum* que señala Schmitt aunque para el mismo Strauss el problema sea más complejo: «Nadie puede ser al mismo tiempo un filósofo o un teólogo, o, en cuanto a eso, un tercero que esté más allá del conflicto entre la filosofía y la teología o una síntesis entre ambas», L. Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», p. 217. También «What is Political Philosophy?» en *What is Political Philosophy? And other studies*, p. 13. Sin embargo, en «The Three Waves of Modernity» señala que «para juzgar adecuadamente la doctrina de Maquiavelo, debemos considerar que existe en un punto crucial un acuerdo entre la filosofía clásica y la Biblia, entre Atenas y Jerusalén. De acuerdo con la Biblia el hombre es creado a imagen de Dios, se le ha dado el gobierno de todas las criaturas terrestres, no se le ha dado el gobierno sobre la totalidad, se le ha puesto en un jardín para que lo trabaje y cuide de él; posee pues un lugar, la virtud es la obediencia al orden divino, así como en la filosofía clásica la justicia es cumplimiento con el orden natural», p. 86.

⁵³ Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago University Press, Chicago, 1978, p. 13.

⁵⁴ Strauss, «What is Political Philosophy?», p. 11.

⁵⁵ Strauss, *The City and Man*, p. 1.

opinión sobre la naturaleza de las cosas políticas por un conocimiento de la naturaleza de las cosas políticas⁵⁶, esto significa conocer a la par el orden político bueno o justo⁵⁷, aquél que es el mejor siempre y en todo lugar⁵⁸. Sin embargo si bien el mejor régimen es posible, su actualización puede resultar muy difícil, quizá improbable, pues los hombres no manejan las condiciones necesarias para su manifestación, dependiendo finalmente del azar⁵⁹.

Empero, ha sido el pensamiento moderno el que cambió completamente la historia de la filosofía política al tratar de manejar el azar, comenzando con la separación entre el hombre y la ciudad o mediante la separación entre la naturaleza y el hombre⁶⁰. Tal propósito se materializó a partir de los primeros pensadores políticos de la modernidad como fueron los casos de Maquiavelo y Hobbes⁶¹, quienes con el soporte de la perspectiva científica se dirigieron hacia el objetivo de simplificar la condición humana y con esto le quitaron el significado a la naturaleza humana y a la naturaleza en general:

«el enfoque tradicional se basó en la suposición de que la moralidad es algo sustancial: que es una fuerza en el alma del hombre, a pesar de lo dañino que pueda ser en los asuntos de los Estados o Reinos. Contra esta suposición Maquiavelo arguye de la siguiente manera: la virtud sólo se puede practicar dentro de la ciudad, el hombre debe habituarse a la virtud mediante las leyes, costumbres y así en adelante. Los hombres deben ser educados en la virtud por los hombres»⁶².

Para realizar así los sueños de esta primera ola de la modernidad lo que se hizo fue bajar los estándares morales para que pudiesen ser alcanzados por todos los hombres, con lo cual se lograba dominar completamente el azar y lo impredecible. Esto en realidad ya no podía llamarse carácter moral sino más bien intuiciones: «el orden justo, como lo concebía Maquiavelo, era la testaruda República, que se moldeó sobre la Roma antigua, pero que se elaboró como una superación de la Roma antigua»⁶³. El problema con este enfoque fue que se redujo la naturaleza humana al plano biológico e instintivo y se llegó a la conclusión de que desde este plano elemental e inmoral tendría que nacer la moral y la justicia⁶⁴.

Sin embargo la modernidad continuó su proceso de radicalización a pesar de que las posteriores corrientes trataron de mejorar las anteriores.

⁵⁶ Strauss, «What is Political Philosophy», pp. 10-11.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁸ Strauss, «On Classical Political Philosophy» en *What is Political Philosophy?*, p. 87.

⁵⁹ Strauss, *Natural Right and History*, p. 139.

⁶⁰ Strauss, «The Three waves of modernity», p. 85.

⁶¹ L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes, Its Basis and Its Genesis*, Chicago University Press, Chicago, 1952; L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago University Press, Chicago, 1958.

⁶² Strauss, «What is Political Philosophy?», p. 41.

⁶³ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁴ «Toda legitimidad tiene su origen en la ilegitimidad». Strauss, *Natural Right and History*, p. 179.

Autores como Rousseau, Kant o Hegel pertenecientes al romanticismo y al idealismo alemán buscaron en principio al mundo pre-moderno dadas las incoherencias del discurso de la modernidad. Rousseau pasó del mundo burgués (*bourgeois*), es decir del de las finanzas, al mundo de la virtud de la ciudad (*citoyen*), Kant al mundo de las ideas platónicas y Hegel a la elevada vitalidad de Platón y Aristóteles ⁶⁵.

El error de estos autores fue referirse al pasado de manera moderna, como ocurrió con Rousseau, quien interpretó la ciudad clásica en términos hobbesianos, inclusive de modo más radical que el filósofo inglés pues en el estado de naturaleza el hombre no sólo carecía de sociabilidad sino que también carecía de razón, en otras palabras: era un ser subhumano o infrahumano ⁶⁶. Era gracias al proceso histórico ⁶⁷ —no teleológico— como el hombre, sin quererlo, sería capaz de superar este estado y sus contradicciones. Claro que en esta lectura se aprecia también la idea moderna de tratar de tener un control sobre el azar que resulta de la suplantación de la naturaleza por la historia.

Finalmente surgirá también la necesidad de asegurar la supervivencia de los hombres y esto se logrará con el establecimiento de la sociedad civil, que necesitará además una estructura definitiva para poder albergar al hombre en su libertad original. Así todos los hombres quedarán subordinados a la ley positiva —sin poder apelar a una ley superior— que será también la «voluntad general». Pero lo más importante con esta perspectiva de la segunda ola de la modernidad fue la superación de la diferencia entre «el ser» y el «deber ser»; por ello, lo que ordena la voluntad general es lo real y racional y nunca puede errar ⁶⁸.

El proceso de modernidad culminaría entonces con la tercera ola de la modernidad, que comenzaría con Nietzsche ⁶⁹, y quizá podría rastrearse sus efectos en las visiones filosóficas postmodernas de la actualidad. Así pues, si la segunda oleada nos colocaba ante la oposición entre la naturaleza por un lado y la historia, la sociedad civil o la razón por el otro, y si la historia nos llevaba también a un sentimiento casi beatífico de la existencia ⁷⁰, esta tercera ola, más bien producía una sensación asfixiante y trágica de la existencia, la conciencia de la existencia histórica se convertía así en una experiencia de horror y de angustia siendo el problema humano insoluble ⁷¹.

⁶⁵ Strauss, «What is Political Philosophy?», p. 50.

⁶⁶ Strauss, «The Three Waves of Modernity», p. 90.

⁶⁷ Y no de acuerdo a la naturaleza de las cosas como sostiene el derecho natural clásico.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁷⁰ Como en la idea de bondad sostenida por Rousseau.

⁷¹ *Ibidem*. En este sentido, sin embargo, la tercera ola representaría una crítica al historicismo que el mismo Strauss aceptaría. Ver L. Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago University Press, Chicago, 1996, pp. 6-7.

Con la crítica que plantea Nietzsche a todas las filosofías anteriores por tomar como modelo al hombre del presente sin considerarlo en su dimensión histórica, se iniciará entonces un nuevo jalón en el decurso de la modernidad, el mismo que se expresará entonces en el modo como se ha mal interpretado la historia del hombre, que empezaría con la reconciliación del cristianismo con el mundo durante la Reforma y que terminaría con Hegel a través de un proceso evolutivo y racional. Sin embargo el historicismo, por definición, no podría concluir en ninguna parte y más bien destruiría cualquier ideal humano a menos que se pudiera trascender este plano histórico a través de una transmutación de todos los valores históricos ⁷².

Esto precisamente significaría la nueva y auténtica verdad que enarboraría esta tercera oleada y que culminaría entonces con la propia muerte del hombre como consecuencia de la anterior muerte de Dios. Ciertamente Nietzsche estaría dudando entre negar toda posibilidad de verdad o proponer su propia interpretación de la verdad. Finalmente él haría lo primero al descubrir la «voluntad de poderío» como la base de los nuevos valores, pero contando con que tal voluntad de poder solamente podría venir de alguien que está por encima del hombre, esto es, por el superhombre. Al final del camino entonces sólo habrán dos alternativas: el «último hombre» o el «superhombre» ⁷³.

Quizá, si algo podía destacar Strauss de la tesis de Nietzsche, era precisamente su crítica al historicismo y al racionalismo moderno ⁷⁴; que son sin duda las formas que generan en el mundo contemporáneo una serie de problemas políticos que surgen indefectiblemente de la defensa o imposición de posiciones dogmáticas. Este es el caso del positivismo (ya existe la Verdad) o de posiciones relativistas que terminan por banalizar la verdad y quitarle su seriedad (existen muchas Verdades), como acontece con el historicismo.

Frente a esta contingencia Strauss reivindicaba siempre la educación liberal, que constituiría la vía óptima para poder retomar la seriedad de la vida, y basaba tal proyecto en la formación del carácter y la educación sentimental:

«La educación liberal es una educación en la cultura o hacia la cultura. El producto final de una educación liberal es un ser humano cultivado. *Cultura* significa en principio agricultura: el cultivo del suelo y sus productos, cuidar la tierra, mejorarla de acuerdo a su naturaleza. Haciendo una analogía hoy *Cultura* significa principalmente el cultivo de la mente, el cuidado y la mejoría de nuestras facultades mentales innatas de acuerdo a la naturaleza de la mente» ⁷⁵.

Strauss entonces estaba de acuerdo en señalar que había un *telos* o sentido de la naturaleza de las cosas, aunque había que ser precisos en el sentido de que esto no implicaba sostener un determinismo; de hecho una cosa

⁷² *Ibid.*, pp. 95-96.

⁷³ *Ibid.*, pp. 96-97.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁵ Strauss, «What is Liberal Education?», en Gildin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*, p. 311.

era decir *de acuerdo a la naturaleza* que era precisamente lo que sostenía Strauss, que decir *por naturaleza* que era justamente lo que asumiría un discurso determinista y ajeno a la educación liberal ⁷⁶.

Ahora bien, tal cultivo debería ser propuesto por las «grandes mentes» quienes fueron a su vez los maestros que nunca fueron pupilos, pero como su existencia en el mundo actual es prácticamente inexistente, entonces solamente es posible tener acceso a ellos a través de los «grandes libros»; por ende, la educación liberal consistiría en el estudio de los grandes libros ⁷⁷. Empero, habría que tener mucho cuidado al acceder a la lectura de estos grandes textos en tanto que los grandes autores que sostuvieron ideas heterodoxas no han estado libres de persecuciones o de peligros por lo que se vieron obligados a escribir entre líneas para ocultar cuáles eran sus intenciones reales ⁷⁸.

Una educación liberal tendería por último a lograr educar nuestras emociones y en ese sentido cabría hablar de una suerte de educación sentimental ⁷⁹, algo así como ser capaces de transformar el *amour propre*, del que hablaba Rousseau y que imperaba dentro de la sociedad civil, caracterizado a su vez por el orgullo, el resentimiento, y el anhelo de venganza. Tal amor propio —que Platón denominaba *Thüimos*—, si bien podía ser necesario en algunas circunstancias —una guerra, por ejemplo—, sin embargo tenía que ser domeñado dentro de la ciudad mediante la razón, que frenaría entonces a las pasiones ⁸⁰. En todo caso, el profesor Strauss y sus discípulos seguirían siempre esta perspectiva clásica sustentada en la idea de la moderación y de la formación del carácter.

¿Schmitt o Strauss?: ¿Jerusalén conversa con Atenas?

Como dijimos al inicio, más que establecer una oposición o antagonismo entre ambas dimensiones buscaremos más bien identificar la naturaleza de estas dos perspectivas que pensamos se enmarcan dentro de los mismos fines y propósitos. Así, mientras Schmitt apunta a salvar la *Polis* mediante la decisión política ⁸¹, Strauss por su parte sabe perfectamente que sin *Polis*

⁷⁶ «Uno debe distinguir entre lo que es *por naturaleza*, en donde no tenemos posibilidades de elección, y lo que es *de acuerdo a la naturaleza*, esto es, el estándar por el cual uno escoge». H. C. Mansfield, *A Student Guide to Political Philosophy*, ISI Books, Wilmington, Delaware, 2001, p. 19.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, Chicago, 1988, p. 30.

⁷⁹ A. Bloom, «Emilio» en *Gigantes y Enanos, la tradición ética y política de Sócrates a Rawls*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 233-271.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 248.

⁸¹ J. McCormick, «The Dilemmas of Dictatorship, Carl Schmitt and Constitutional Emergency Powers», en D. Dyzenhaus (ed.), *Law as Politics, Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, pp. 218-219.

no puede existir tampoco la filosofía ⁸², por lo cual tendría que estar de acuerdo en la necesidad de la salvación de la ciudad. Claro que Strauss podría pensar *a fortiori* que la crisis de la ciudad requeriría de la educación liberal para ser conjurada, pero también es cierto que, mientras exista un orden político inestable (vale decir con un *Kavéchon* débil), entonces tampoco podría ser real la propuesta de la educación liberal.

Ciertamente que estamos ante un problema complejo en tanto que saltan a la vista también antagonismos claros entre los dos caminos, como el mismo Strauss se encargará de mencionar:

«Uno puede describir el desacuerdo fundamental entre la Biblia y la filosofía griega, y se puede hacer desde un punto de vista histórico, partiendo del hecho que en principio apreciamos un amplio acuerdo entre la Biblia y la filosofía griega respecto a la moralidad y la insuficiencia de moralidad; el desacuerdo concierne a aquella «x» que conforma la moralidad. De acuerdo a la filosofía griega, aquella «x» es *theoria*, contemplación, y la contemplación bíblica podemos llamarla sin cometer un error, piedad, la necesidad de una misericordia divina o redención, amor obediente» ⁸³.

Pero si reemplazamos el término moral por el de justicia, hablaremos ahora de obediencia a la ley, digamos mejor ley divina. Sin embargo, si volvemos al pasado, tendremos que preguntarnos sobre la noción original de la ley divina o del código divino, y aquí podríamos encontrarnos con una variedad de códigos que podrían ser inclusive contradictorios ⁸⁴.

El problema podría encontrar dos soluciones diametralmente opuestas que corresponderían precisamente a la teología y a la filosofía, como indica Strauss. En el caso de la filosofía, los filósofos trascenderían todos los códigos divinos existentes y la piadosa obediencia a un código dado de antemano —teología— que se transformaría en una búsqueda libre en torno a los primeros principios. Una vez descubiertos los primeros principios podría descubrirse lo que es bueno o malo de acuerdo a la naturaleza ⁸⁵.

A su vez la alternativa bíblica indica que ya existe un código moral aceptado, es decir, el código de una tribu, mientras que los demás códigos han sido rechazados. Esto implica un rechazo a la mitología, aunque de distinta forma que la filosofía. La mitología debería entenderse como la lucha entre los dioses y las fuerzas impersonales detrás de los dioses. La filosofía reemplaza a estas fuerzas impersonales (*moira*) con la naturaleza mientras que la teología lo reduce todo a la omnipotencia de Dios ⁸⁶.

⁸² Strauss, *The City and Man*, p. 1. De hecho, el problema con la modernidad es que parte precisamente de la separación del hombre de la ciudad.

⁸³ Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», p. 218.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 219.

⁸⁵ «La búsqueda de los principios procede de la percepción sensible, del razonamiento, y de lo que ellos llamaban *noesis*, que se traduce literalmente como «comprensión» o «intelecto», y que podemos traducir con más precisión como conocimiento, un conocimiento con los ojos de la mente distinguiéndola del conocimiento sensible». *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*.

Sin embargo esta omnipotencia divina lo hacía aparecer distante y oculto a los hombres siendo exclusivamente visible a través del pacto con éstos, un acto libre que mostraría su amor recibiendo a cambio la promesa de fe de los hombres⁸⁷. La Biblia refleja de este modo los actos o hechos revelados de Dios; se trata en definitiva de una experiencia de Dios, mas no de un razonamiento basado en la percepción sensorial sobre Dios⁸⁸.

Al mismo tiempo está claro también que la filosofía encuentra su hogar natural en la ciudad, ya que ésta posee la riqueza y el ocio necesarios para la búsqueda de la verdad, mientras que es por todos sabido cómo la teología y su prédica de la piedad y la humildad encontrarían mejores perspectivas dentro de un mundo rural, como podría ser el espacio de Abel —preferido de Dios—, en contraste con la ciudad y las artes identificadas siempre con Caín⁸⁹.

Finalmente desde el momento en que la teología política toma la sentencia de Tertuliano —«estamos obligados a algo no porque sea bueno sino que es bueno porque lo manda Dios»⁹⁰— se puede pensar que la teología política es fundamentalmente voluntarista respecto al racionalismo que impregna el mundo de la filosofía y la necesidad de la libertad.

A pesar de todo esta oposición entre teología y filosofía sería más bien el secreto y la fortaleza de la vitalidad de Occidente, según acotaba el mismo profesor Strauss⁹¹. Sin lugar a dudas el mundo contemporáneo ya no mostraría esta tensión entre la teología y la filosofía que más bien estaría a punto de desaparecer en medio de la crisis espiritual y política por la que atraviesa Occidente. De acuerdo a lo que indican tanto Strauss como Schmitt, la responsabilidad por este hecho se debería básicamente a la expansión de la ilustración⁹² (Strauss) o del liberalismo⁹³ (Schmitt), por lo tanto, los dos entienden claramente la causa de la anomia contemporánea.

Por otro lado, si bien es cierto que Strauss elabora una crítica al *Concepto de lo Político*⁹⁴ de Schmitt en donde lo vincula directamente con

⁸⁷ Strauss, «Jerusalem and Athens some preliminary reflections», p. 159.

⁸⁸ Strauss, «The Mutual Influence of Theology and Philosophy», p. 220.

⁸⁹ L. Strauss, «Progress or Return?», en H. Giddin (ed), *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*, pp. 279-280.

⁹⁰ «Audacium existimo de bono divi praecepti disputare, neque enim quia bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecipit». Citado por Meier, *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, p. 92.

⁹¹ *Ibid.*, p. 221.

⁹² S. B. Smith, «Between Athens and Jerusalem»: *The Review of Politics*, 1 (Invierno 1991), Vol. 53, p. 81.

⁹³ C. Schmitt, *The Concept of the Political*, Chicago University Press, Chicago, 1996, p. 69.

⁹⁴ L. Strauss, «Notes on Carl Schmitt The Concept of the Political», en: Schmitt, *The Concept of the Political*. En español, L. Strauss, «Apuntaciones sobre el Concepto de lo Político de Carl Schmitt» en: Strauss, *Persecución y Arte de Escribir, y otros ensayos de Filosofía Política*.

Hobbes ⁹⁵ —la primera ola de la modernidad— y también con el ofrecimiento de una definición de lo político (distinción entre amigo y enemigo) que pertenece paradójicamente al dominio del pensamiento liberal ⁹⁶, la teología política schmittiana convergería con la filosofía política straussiana.

Para sustentar esta convergencia debemos enfatizar desde un inicio que hoy resulta evidente que ya no es posible asociar a Schmitt con el autoritarismo o la autocracia —a pesar de lo que digan sus enemigos— en la medida que la teología política versa sobre el bien y el mal (sobre la regla y la excepción) y no exclusivamente sobre el mal. El mismo Schmitt, en su ensayo *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, identifica su visión del derecho en términos del orden concreto y no en función a una voluntad en el vacío que sería la perspectiva del positivismo de los orígenes y del decisionismo ⁹⁷. La tesis del orden concreto significa así que éste existe dentro de un espacio delimitado, regulado por principios inherentes al mismo, como dentro de una familia, en una corporación como el ejército, la iglesia o el mismo Estado, y que las normas que se creen no pueden salirse de este espacio ⁹⁸.

Pero los órdenes concretos pueden ser alterados constantemente y es en ese sentido que cabe la figura de la excepcionalidad, mas no se trata de acabar con el desorden sino de sobrellevarlo o detenerlo ⁹⁹ esperando que en algún momento podrá ser superado en concordancia a lo que estipulan los evangelios y los padres de la iglesia ¹⁰⁰. Este elemento que ya hemos destacado resulta clave en la medida que coloca ahora a la teología política y la filosofía política en una misma línea, es decir, se acepta la posibilidad de que el mal se superará o que el conocimiento se alcanzará, pero no podemos estar seguros del momento en el que ocurrirá esto. Así pues ni la teología

⁹⁵ «En la terminología de Schmitt esto significa que el *status naturalis* es el estado auténticamente político; pues también para Schmitt lo político reside «no en la lucha misma, sino en un comportamiento determinado por esta posibilidad real». Se desprende, de este modo, que lo político, a lo que Schmitt reporta validez fundamental, es el *estado de naturaleza* que sustenta toda cultura; Schmitt honra el concepto hobbesiano de *estado de naturaleza*». Strauss, «Apuntaciones sobre el Concepto de lo Político de Carl Schmitt», p. 38.

⁹⁶ Schmitt, en la primera edición del *Concepto de lo Político* (1927) llama a la política «un dominio independiente» como cualquier otro dominio como por ejemplo la economía o la moral, para después reconocer que la política abarca todas las esferas. Ciertamente, se dice que esto responde fundamentalmente al contexto en el que escribió ya que en el caso primero se trataba de defender la política frente a la hegemonía del liberalismo reclamando la autonomía de la política, y en el segundo caso ya la política había vencido al liberalismo y entonces ahora sí podía dirigirse al ataque. Ver Shell, «Meier on Strauss and Schmitt»: *The Review of Politics*, 1, (Invierno 1991), Vol. 35, pp. 219-220.

⁹⁷ Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, pp. 29-30. Este positivismo podría derivar en la autocracia.

⁹⁸ *Ibid.*, 20. Ver también, W. E. Scheuerman, *Carl Schmitt The End of Law* Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1999, cap. V, p. 124.

⁹⁹ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt, Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, pp. 162-163.

política ni la filosofía política pueden aparecer como discursos dogmáticos sino más bien como visiones de libertad.

Al mismo tiempo cuando Strauss se refiere al conocimiento, éste asume un carácter de total, esto es, el conocimiento siempre es sobre el todo. La teología política por su parte también abarca la totalidad; y, de hecho, como lo afirma la brillante lectura de Heinrich Meier, «lo político es lo total»¹⁰¹. En este sentido, la verdad filosófica y la verdad teológica se encuentran al final del camino.

Pero quizá lo más importante sea el modo como la regla y la excepción de Schmitt pueden ser interpretados como un orden y un desorden que coexisten, es decir lo cerrado y lo abierto juntos. El proyecto de la filosofía política de Strauss también necesitará de lo mismo para subsistir. Así, para que pueda haber filosofía, se entiende que es necesaria la libertad para conversar y criticar; pero también es cierto que esta libertad tiene que ser delimitada en tanto que, si es total, entonces lo que se generaría sería una anarquía¹⁰² que llegaría inclusive a dudar de la propia relevancia de la filosofía.

Para que la filosofía florezca, es necesaria la ciudad¹⁰³ y ésta a su vez debe de ser gobernada por reglas; si las mismas no son obedecidas, entonces no existirá ciudad ni tampoco filosofía. Las reglas en este caso tienen que ver no con la libertad sino con la obediencia, y qué mejor que a través de la fe. Es en este punto cuando la teología política le da su mano a la filosofía política, pues no puede haber regla sin excepción¹⁰⁴, ni conocimiento sin obediencia agregaría yo. En esto consiste finalmente la mágica relación entre la teología política y la filosofía política.

¹⁰⁰ Con la segunda llegada de Cristo al final de los tiempos. *Ibid.*, p. 24.

¹⁰¹ *Ibid.* p.74.

¹⁰² Un ejemplo de ello sería la República de filósofos que propuso la ilustración francesa y que tuvo que concluir en el terror jacobino.

¹⁰³ Strauss, *The City and Man*, p. 30.

¹⁰⁴ Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, p. 15.